

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

www.tradizione.it (sito in costruzione): nuove sfide per l'antropologia alpina

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/143126> since 2015-11-18T16:27:12Z

Publisher:

Edizioni dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LAURA BONATO E PIER PAOLO VIAZZO

WWW.TRADIZIONE.IT (SITO IN COSTRUZIONE):
NUOVE SFIDE PER L'ANTROPOLOGIA ALPINA

Un progetto, un convegno, un volume

Questo volume trae origine da una serie di questioni di carattere non solo teorico e metodologico, ma in ultima istanza anche etico, che sono emerse nel corso di indagini antropologiche condotte in area alpina nel quadro di un ampio progetto di ricerca – il progetto Interreg “E.CH.I. Etnografie italo-svizzere per la valorizzazione del patrimonio immateriale” – al quale hanno partecipato le quattro Regioni italiane che confinano con la Confederazione Elvetica (Valle d’Aosta, Piemonte, Lombardia e Alto Adige/Südtirol) e i tre cantoni Vallese, Ticino e Grigioni. Nell’arco del triennio 2009-2012 l’attività si è articolata principalmente attraverso la costituzione, mediante convenzioni tra le amministrazioni regionali e le università o altri enti regionali o locali, di gruppi di ricerca ai quali sono stati affidati obiettivi tra loro complementari nello studio del patrimonio culturale immateriale delle zone di confine tra Italia e Svizzera. In Piemonte, è toccato agli autori di questo saggio introduttivo il compito di coordinare da una parte il lavoro etnografico di un’*équipe* che si è formata all’interno del Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-Territoriali dell’Università di Torino e ha concentrato le proprie ricerche in campo sulla Val d’Ossola e sulla Valsesia, e dall’altra un lavoro di schedatura del patrimonio culturale delle due valli e delle aree limitrofe promosso dalla Regione Piemonte.

Gli esiti di queste attività di ricerca etnografica e di inventariazione sono già stati in buona parte consegnati a due recenti volumi (Bonato e Viazzo 2013a; 2013b), nei quali – tanto nei capitoli di inquadramento storico e metodologico, quanto nelle sezioni più propriamente etnografiche o documentarie – si possono facilmente cogliere le sorprese, gli interrogativi, talvolta i dilemmi in cui i gruppi da noi coordinati si sono imbattuti dapprima nel corso delle indagini sul terreno e poi nei momenti di riflessione teorica, di scrittura, di preparazione delle schede. Se è innegabile che queste scoperte inattese e sovente spiazzanti non hanno mancato di creare problemi pratici nello svolgimento della ricerca, è altrettanto vero che gradualmente esse si

sono trasformate positivamente in stimoli che ci hanno incoraggiati a pensare a un convegno che riunisse studiosi – primariamente antropologi socio-culturali, ma anche ricercatori di diversa formazione disciplinare – per confrontarci insieme su una serie di questioni inedite o comunque poco esplorate che ci sembra rappresentino sfide autentiche e ineludibili per l’antropologia, alpina ma non solo, nei primi decenni del nuovo millennio. Il convegno (*I beni DEA in area alpina: studiare, valorizzare, restituire*) si è in effetti tenuto a Torino dal 22 al 24 novembre 2012: i saggi riuniti in questo volume sono quasi tutti elaborazioni di relazioni presentate in quell’occasione.

Per meglio comprendere quali siano state, a grandi linee, le tematiche affrontate nel convegno e ovviamente riproposte in questo volume, e quali le ragioni che ci hanno portato alla scelta delle tre parole chiave evocate nel sottotitolo – studiare, valorizzare, restituire –, è opportuno osservare innanzitutto che il progetto E.CH.I. è nato per dare attuazione a orientamenti recenti delle politiche culturali europee ispirati dalla Convenzione Unesco del 17 ottobre 2003 per la salvaguardia del patrimonio immateriale, ratificata dal Parlamento italiano nel 2007 e dalla Confederazione svizzera nel 2008. A questo proposito non è inutile ricordare che nella Convenzione Unesco, come si legge all’art. 2, «per “patrimonio culturale immateriale” s’intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale». E subito dopo si precisa che «questo patrimonio immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d’identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana»¹. A prima vista questa formulazione – in cui il riferimento a identità e continuità è bilanciato da quello alla diversità culturale e alla creatività umana – sembra essere teoricamente accettabile e utile operativamente. Alla prova dei fatti etnografici, tuttavia, nel corso della nostra ricerca alcuni aspetti di questa concezione dei beni culturali immateriali e soprattutto dei meccanismi della loro trasmissione hanno iniziato ben presto a presentarsi in maniera più incerta e problematica, aiutandoci anche a comprendere meglio che le condizioni in cui opera oggi chi si occupa di beni culturali DEA in area alpina sono ben diverse per alme-

¹ La versione italiana della Convenzione Unesco 2003, dalla quale citiamo, è consultabile accedendo al sito <http://www.unesco.beniculturali.it/getFile.php?idd=48>.

no due ragioni rispetto agli anni in cui l'antropologia alpina è nata e ha conosciuto i suoi primi sviluppi.

Una prima ragione, su cui si ritornerà, è che in molte parti delle Alpi – come è emerso anche dalle nostre indagini nelle valli di confine tra Piemonte e Svizzera – la composizione delle comunità locali sta mutando considerevolmente a causa della ormai evidente immigrazione dei cosiddetti “nuovi montanari”. Questo ricambio della popolazione mette in discussione l'immagine della comunità alpina in cui anche grazie alla chiusura demografica la tradizione sopravvive più facilmente, e impone di domandarsi in che senso e in che misura si possa dare come scontato che il patrimonio culturale immateriale viene “trasmesso di generazione in generazione”, come si legge nella Convenzione Unesco. Inoltre, questo impone di domandarsi – ed è un punto di non trascurabile rilevanza etica – chi abbia titolo ad apprendere e trasmettere, e poi promuovere e valorizzare, le culture locali alpine.

Una ragione diversa, e non meno importante, è che le “comunità locali” delle Alpi – qualunque sia la loro composizione – oggi si collocano nei confronti dei ricercatori che vengono dalle pianure e dalle università in posizione ben diversa rispetto anche solo a qualche decennio, o a qualche anno, fa. Per usare un termine molto in voga in antropologia e nelle scienze sociali, è fuor di dubbio che i montanari siano sempre più coscienti della loro *agency*, del ruolo attivo che possono assumere nello studio e nella valorizzazione del patrimonio culturale di cui si sentono detentori senza dover passare attraverso mediazioni – prima fra tutte quella degli antropologi – che fino a qualche tempo fa appariva scontata e inevitabile. È altrettanto indubbio che proprio nel *web*, evocato dal titolo che abbiamo voluto dare a questo nostro capitolo introduttivo, tale *agency* trova uno dei suoi più evidenti ed efficaci mezzi di espressione. Questo pone un diverso ordine di problemi etici, non più relativi alle relazioni tra vecchi e nuovi abitanti delle Alpi, quanto piuttosto alle relazioni tra gli antropologi (e altri studiosi esterni alla comunità locale) e coloro che sino a qualche tempo fa erano considerati oggetti di ricerca e ora giustamente reclamano la loro soggettività. Una parte almeno di questi problemi viene attualmente affrontata facendo leva sul concetto di “restituzione”. Di qui il terzo dei termini chiave da noi proposti nel sottotitolo del convegno torinese: è infatti divenuto quasi assiomatico che l'antropologo non possa più limitarsi a studiare una comunità, descriverla, e poi valorizzarla all'interno del circuito accademico facendola conoscere attraverso i suoi lavori scientifici, ma sia moralmente impegnato a “restituire” quanto – attraverso racconti, memorie, confidenze, osservazioni partecipanti – ha ricevuto dai suoi interlocutori e più in generale dall'intera popolazione locale. Una delle forme che la restituzione può prendere – ma non è l'unica – consiste nel fornire indicazioni e consigli che consentano una valorizzazione dei

saperi tradizionali che sia di beneficio, economico non meno che culturale, ai detentori dei saperi a cui l'antropologo ha attinto, o di cui addirittura si è impossessato per perseguire i suoi fini accademici.

Sono concetti che si muovono, lo si vede, sul filo sempre insidioso della metafora e i cui limiti emergono anche da alcuni dei contributi a questo volume. È del tutto indiscutibile, invece, che i problemi esistano, e che lo studio del patrimonio culturale li porti alla luce con singolare chiarezza. Pur non essendo certo appannaggio della sola antropologia alpina, ci sembra tuttavia che proprio nel campo degli studi sulle Alpi sia urgente che essi vengano sollevati con forza e definiti con precisione, anche per ovviare a un persistente dualismo che ancora segna questo particolare ambito di ricerca. Il principale filone di studi di antropologia alpina, infatti, non solo in Italia ma anche a livello internazionale si è occupato solo marginalmente e occasionalmente di beni culturali, privilegiando l'analisi delle strutture comunitarie, dell'organizzazione familiare, degli adattamenti ecologici. Da parte sua, l'antropologia dei beni culturali è "salita in montagna" meno di quanto si immagini, e quando l'ha fatto si è servita di metodologie e di strategie di ricerca alquanto diverse. È un dualismo – non abbiamo difficoltà ad ammetterlo – che è nitidamente esemplificato dai nostri stessi percorsi di ricerca, chiaramente orientato verso lo studio dei beni culturali soprattutto immateriali in un caso (Bonato, 2006; 2009), decisamente inserito nel solco principale delle ricerche di antropologia alpina nell'altro (Viazzo, 1989; 2003; Aime, Allovio e Viazzo, 2001)². La nostra stretta collaborazione all'interno del progetto E.CH.I. ci ha permesso di renderci meglio conto dell'assenza di saldatura tra queste due linee di indagine e ci ha spinti innanzitutto a raccogliere l'opportunità offerta dallo stesso progetto e dai suoi obiettivi dichiarati – studiare e valorizzare i beni culturali immateriali in un settore dell'arco alpino – per mettere a punto una strategia di ricerca che favorisse una convergenza anche attraverso il ricorso a metodi diversi ma a ben vedere complementari (Fassio, Glielmi, Zanini e Zola, 2013).

Questo nostro tentativo di superare steccati o carenze di comunicazione, insieme a quanto stavamo scoprendo nel corso della ricerca, ci ha a sua volta spinti a pensare che per il nostro gruppo fosse indispensabile un confronto per verificare se, anche limitatamente alle Alpi italiane, altrove stessero venendo in superficie gli stessi problemi e quali fossero le possibili soluzio-

² Di questi diversi percorsi di formazione e di ricerca porta i segni anche la redazione di questa, che si deve a Pier Paolo Viazzo per il secondo paragrafo e a Laura Bonato per il terzo. Il primo paragrafo è invece stato steso congiuntamente.

ni. Il convegno ha così fornito un'occasione per presentare il nostro lavoro e le questioni – risolte e irrisolte – che ne emergevano e di scambiare esperienze con altri gruppi che hanno operato nel quadro di E.CH.I. in Piemonte: antropologi come Piercarlo Grimaldi e Davide Porporato, ma anche architetti del Politecnico di Torino come Anna Rita Bertorello, Gianfranco Cavaglià e Monica Naretto, il cui gruppo di lavoro si è concentrato sul rapporto tra patrimonio architettonico tradizionale ed espressioni linguistiche in una comunità di lingua tedesca (*walser*) della Val d'Ossola (Bertorello e Cavaglià, 2013); e poi Alexis Bétemps (E.CH.I. Valle d'Aosta), Stefano Allovio (E.CH.I. Lombardia) ed Emanuel Valentin (E.CH.I. Alto Adige/Südtirol), che del progetto fornisce – nell'unico contributo in inglese ospitato in questo volume – un quadro informativo e particolarmente interessante nel sottolinearne alcuni aspetti innovativi relativi proprio all'uso del *web*. Il confronto si è però aperto anche all'esterno con altri studiosi ben noti nel campo dell'antropologia alpina: da Giovanni Kezich e Cesare Poppi, che recentemente hanno coordinato un progetto di ampio respiro e grande rilevanza sui carnevali europei, fino a Valentina Porcellana, Nadia Breda e Mauro Varotto, quest'ultimo un geografo, che però ha non solo condotto studi fortemente consonanti con i metodi e con la sensibilità dell'antropologia socio-culturale, ma si è anche impegnato in azioni di recupero e valorizzazione che si segnalano per le indicazioni preziose che sanno offrire sull'intreccio tra teoria e pratica della trasmissione di saperi. Ad aprire i lavori abbiamo poi invitato due studiosi che possono ben dirsi tra i pionieri e principali ispiratori delle due linee di ricerca che il convegno ha voluto far incontrare: Paolo Sibilla per quanto riguarda l'antropologia alpina, Gian Luigi Bravo per lo studio antropologico dei beni culturali.

Tre fasi negli studi antropologici sulle Alpi

Il primo obiettivo che questo volume si propone, sulla scorta del convegno che ne sta all'origine, è di fornire elementi utili a tracciare un bilancio di ormai oltre mezzo secolo di storia dell'antropologia alpina, così da individuare i punti di forza e le debolezze, distinguere ciò che permane di vitale da quel che invece appare irrimediabilmente obsoleto, e delineare infine quelle nuove sfide che l'antropologia alpina non può esimersi dall'affrontare. Per meglio contestualizzare sotto questo profilo i saggi contenuti in questo libro, e specialmente nella sua prima parte ("Studiare"), un utile punto di partenza è offerto da un breve articolo in cui Valentina Porcellana (2009), nell'intento specifico di valutare «il contributo scientifico della scuola torinese» all'antropologia alpina, propone una suddivisione in due fasi dello svi-

luppo di questo settore della ricerca antropologica che può essere largamente sottoscritta e che aiuta a cogliere le continuità, i mutamenti e l'irrompere sulla scena di tematiche nuove.

Molto schematicamente, la prima fase di questa storia – che a livello internazionale si può far cominciare verso la fine degli anni '50 del secolo scorso con le ricerche dell'antropologo americano Robert Burns a Saint-Véran, il comune più alto delle Alpi francesi (Burns 1959; 1961; 1963) – si articola in una serie di studi etnografici di comunità condotti adottando i metodi impostisi nei contesti extraeuropei già da qualche decennio, primi fra tutti quelli della ricerca sul campo intensiva e dell'osservazione partecipante. In Italia questo stile di ricerca arriva sulle Alpi – e non solo – con qualche ritardo, e sebbene non si possa parlare in senso stretto di una “scuola torinese”, è innegabile che alcuni antropologi che insegnano o si formano a Torino tra la fine degli anni '60 e gli inizi degli anni '80 portano un contributo significativo se non addirittura decisivo. È il caso soprattutto di Paolo Sibilla, indiscusso pioniere dell'antropologia alpina in Italia, che dopo avere esordito con una ricerca giovanile a La Thuile in Val d'Aosta (Sibilla, 1974), conduce negli anni '70 un'approfondita indagine a Rimella, insediamento walser dell'alta Valsesia (Sibilla, 1980). Nello stesso anno in cui viene pubblicato il volume di Sibilla vengono presentati i primissimi esiti di una ricerca avviata da uno degli autori di questo capitolo ad Alagna, altra località walser della Valsesia, che rappresenterà il primo passo verso un ampio riesame dei rapporti tra ambiente, popolazione e struttura sociale nell'intera area alpina (Viazzo, 1989). E intorno al 1980, a Bellino in Val Varaita iniziava il suo apprendistato etnografico Dionigi Albera (1981), al quale si deve ora – oltre trent'anni dopo – un maestoso lavoro di sintesi degli studi storico-antropologici in area alpina (Albera, 2011).

Pur nelle loro differenze, e non sono poche, ad accomunare questi studi di matrice “torinese” sono tematiche e opzioni teoriche prevalentemente mutate (non senza spunti innovativi) dalla letteratura, soprattutto anglosassone, che aveva preso forma negli anni '60 e si era consolidata nel decennio successivo, e non si sbaglia dicendo che il concetto chiave – ricorrente nei titoli di questi e altri lavori di quegli anni, sia in Italia (Destro, 1984) sia a livello internazionale (Netting, 1981) – è quello di *comunità*. In quello stesso periodo stava però manifestandosi un orientamento di studi assai diverso: «a partire dalla seconda metà degli anni Settanta», osserva giustamente Porcellana (2009, pp. 41-42), «il Laboratorio Etnografico per l'Italia Nord-Occidentale, diretto a Torino da Gian Luigi Bravo, aveva avviato una minuziosa mappatura del panorama festivo e rituale piemontese collegando la riproposta delle feste in ambiente rurale, compreso quello alpino, alla complessa ricostruzione identitaria post-industrializzazione e al processo di “tra-

dizionalizzazione della modernità”». Vengono così gettate le basi di quell’antropologia dei beni culturali che, se pure non ha ancora fatto in area alpina quei passi in avanti che sarebbe stato lecito aspettarsi, ben si adatta per interessi e orientamenti teorici ai mutati scenari che sanciscono il passaggio a quella che per l’antropologia alpina costituisce una seconda e ben distinta fase: «dalla ricerca di comunità», nota ancora Porcellana (2009, p. 42), «si è passati quindi all’analisi del *network*, della rete di contatti, dei reticoli intesuti, anche a lungo raggio, dagli abitanti della montagna. Il cambiamento di approccio si evince anche dai titoli dei volumi pubblicati negli ultimi anni che hanno sostituito la parola comunità con un’altra parola chiave degli studi antropologici, altrettanto problematica e complessa, che è quella di identità». Una parola chiave, nota giustamente la stessa autrice, che però si accompagna e si intreccia con altre due: musei e rappresentazioni.

La storia parrebbe finita qui, almeno per il momento: identità, musei e rappresentazioni sono certamente parole chiave di primaria importanza per un’antropologia della contemporaneità alpina. Ci sono invece ragioni per credere che l’antropologia alpina stia per entrare, o sia forse già entrata, in una terza fase, che se in parte si pone in continuità con la precedente, in parte presenta invece tratti di novità e discontinuità. Per comprendere quali siano questi elementi di novità può essere utile soffermarci sul concetto di *rappresentazione*, e sulla tesi avanzata da Edward Said (1978) nel suo celebre libro sull’*Orientalismo*, un’opera che forse più di ogni altra ha contribuito a dare centralità al concetto di rappresentazione anche nella riflessione antropologica. Come è noto, Said vede le radici dell’orientalismo nella convinzione occidentale – fondata su immagini (rappresentazioni) stereotipate e svilenti degli orientali – che questi ultimi non abbiano la capacità di rappresentarsi da soli, e dunque abbiano bisogno che altri lo facciano per loro. Ed è anche noto che come evocativa sintesi di questa tesi Said riprende e distorce, ponendola come epigrafe al suo libro, la famosa frase di Marx nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, secondo cui i contadini e i piccoli proprietari della Francia post-rivoluzionaria «cannot represent themselves; they must be represented». Said è stato molto criticato per avere giocato sul doppio significato del termine inglese *representation*, che condensa i due significati di rappresentanza (*Vertretung* in tedesco, ed è in questo senso che si esprime Marx) e rappresentazione (*Darstellung*). Va però riconosciuto che questo gioco di parole ha consentito a Said di cogliere un nesso sottile ma fondamentale, la cui rilevanza si impone oggi per gli studi antropologici in area alpina. Nei lavori dei pionieri, e ancor più in quelli “revisionisti” degli anni ’80 e ’90 (Viazzo, 2001), non manca certo una lodevole messa in discussione della rappresentazione (*Darstellung*) per lo più negativa o comunque “primitivizzante” della montagna. Assai meno traspare il problema della

Vertretung, che nel particolare contesto sociale e anche politico odierno si traduce in un interrogativo delicato: chi ha il diritto – e le capacità – di studiare, descrivere e presentare all'esterno la cultura alpina? A lungo gli antropologi si sono arrogati questo diritto, fondato assiomaticamente su competenze professionali che si presumeva le popolazioni da loro studiate non possedessero e non potessero acquisire. Ma oggi le popolazioni locali, le “comunità alpine”, appaiono ben più coscienti del proprio diritto e della loro capacità di rappresentarsi – ad esempio sul *web* – e dunque non hanno bisogno di altri che ne assumano la rappresentanza. Questo, come si è accennato all'inizio, impone di interrogarsi sul ruolo dell'antropologia e degli antropologi in area alpina – non diversamente che altrove. Ed è in effetti uno dei temi che percorrono, direttamente o indirettamente, l'intero volume.

Come si è accennato in apertura, il quadro attuale presenta altre e antropologicamente non meno significative discontinuità. Anche se gli studi di comunità nella loro forma più classica hanno ceduto il passo a nuovi approcci e a nuove questioni, di “comunità locali” si continua a parlare, soprattutto nel discorso pubblico, e le si dà spesso per scontate: non di rado vengono immaginate e rappresentate (dall'esterno ma anche dall'interno) come gruppi demograficamente omogenei, eredi diretti degli antichi originari e detentori di saperi che si trasmettono “di padre in figlio” – o “di generazione in generazione”, per riprendere la formulazione della Convenzione Unesco. In realtà, come si è già accennato e come molti studi stanno mostrando in maniera sempre più evidente, lungo tutto l'arco alpino ormai da qualche decennio si osservano flussi migratori che muovendosi verso l'alto comportano un mutamento considerevole della composizione delle popolazioni locali, le quali si trovano ad ospitare numeri non trascurabili di “nuovi montanari” (Bender e Kanitscheider, 2012; Dematteis, 2011; Viazzo, 2012°; Zanini, 2010). Tutto ciò propone scenari e compiti nuovi all'antropologia alpina. Non è senza significato che all'Alpine Space Forum di Innsbruck del 2011, dedicato proprio alle sfide del mutamento demografico, si sia sottolineato che nelle Alpi, in misura più accentuata rispetto ad altri contesti socio-geografici, «la migrazione è anche legata alla questione dell'identità culturale, che rappresenta un nodo particolarmente delicato»: che si tratti di saperi artigianali, di tradizioni, di dialetti regionali, «chi dovrà aver titolo [*be entitled*] ad apprendere e trasmettere, e poi promuovere e valorizzare le culture locali alpine?»³.

³ “Who should be entitled to learn about and transfer, then promote and valorise local Alpine cultures?”: citiamo dal *Final Report* dell'Alpine Space Forum *Coping with demographic change*

A Innsbruck è stata dunque posta una questione che, almeno in Italia, Enrico Camanni è stato tra i primi a sollevare in maniera incisiva quando dava a un paragrafo del suo libro *La nuova vita delle Alpi* (2002) un titolo provocatorio: “Di chi sono le montagne?”. Questa domanda si ritrova in un volume recentissimo che si chiede *Di chi sono le Alpi?* (Varotto e Castiglioni, 2012). Ma a ben vedere, proprio cent’anni fa il quesito emergeva già – nella forma: chi “ha diritto” a San Besso? – dalla ricerca di Robert Hertz (2013) sul culto di questo santo alpino a Cogne e in Val Soana, studio che a buon diritto può essere visto come anticipatore (purtroppo a lungo dimenticato) della moderna antropologia alpina. Negli ultimi vent’anni molto si è discusso, soprattutto per l’area alpina, se per i rituali “contemporanei” si debba parlare di rivitalizzazione o di continuità. Il testo di Hertz ci invita a domandarci – oggi come allora, ma in un contesto indubbiamente mutato – di chi siano le feste alpine, chi “abbia diritto” a queste feste, e come debba essere riconcettualizzata la questione della continuità e della rivitalizzazione emersa negli anni ’90. L’aneddotica intorno a vecchie tradizioni salvate da nuovi abitanti è ormai ricca e ci si imbatte spesso in alcuni paradossi: non di rado una *continuità culturale* – se per continuità culturale intendiamo la sopravvivenza e il rilancio di un rituale, o la trasmissione di un sapere artigianale, per citare un altro bene DEA “immateriale” – sembra essere resa possibile solo dalla *discontinuità demografica* rappresentata dall’arrivo di neomontanari. In questo caso, al mutamento demografico non sembra accompagnarsi necessariamente un mutamento culturale (Viazzo 2012b).

Sono paradossi per i quali si richiedono non soltanto studi empirici più estesi e accurati, ma anche riflessioni teoriche più articolate, e che ci costringono a valutare se gli strumenti di cui l’antropologia alpina si è valsa siano ancora utili, oppure debbano essere rinnovati. Su questa, come su altre questioni, le opinioni espresse al convegno e riproposte in questo volume non sono sempre convergenti. Se da una parte Paolo Sibilla difende la validità degli strumenti concettuali che hanno contraddistinto la prima fase degli studi antropologici in area alpina, a partire dalla nozione di comunità, Gian Luigi Bravo non esita a parlare di «strumenti consunti» e di un «dubbio patrimonio concettuale». Altri contributi, come ad esempio quello di Roberta Zanini, suggeriscono che non tutto è da buttare, tanto sotto il profilo teorico quanto sotto quello metodologico: da una ricerca sul campo che aderisca ai canoni classici della ricerca intensiva “di comunità” ci si possono

ancora attendere cospicui dividendi, e sul concetto stesso di comunità non deve necessariamente cadere l'anatema. Questo risulta a prima vista rassicurante: la comunità – non possiamo dimenticarlo – occupa una posizione cruciale nella definizione di patrimonio culturale immateriale che troviamo nella Convenzione Unesco, che le assegna il ruolo di depositaria e garante di tale patrimonio, la cui trasmissione sarà assicurata dalla stessa comunità, di generazione in generazione, entro i propri confini. Ma le comunità ritratte dagli studi contenuti in questo volume appaiono in realtà percorse al loro interno da confini sociali che separano settori della popolazione a cui corrispondono spesso memorie diverse e non di rado antagonistiche, e i mutamenti in corso nella composizione socio-demografica delle popolazioni alpine rendono sempre meno ovvie e prevedibili le traiettorie e i tempi della trasmissione di quell'insieme di memorie e di saperi che siamo soliti racchiudere sotto il nome di tradizione.

Costruire la tradizione al tempo di internet

Immutabilità, immobilità, inalterabilità: sembrano questi gli elementi definitori della tradizione, il cui principale punto di conservazione e di difesa pare essere il mondo contadino. Il senso comune, a proposito della tradizione, suggerisce l'idea di permanenza del passato nel presente, di una sopravvivenza, di qualcosa che si suppone si sia conservato nel tempo in maniera relativamente invariata e che si ripete secondo un modello stereotipato. In realtà quello di “tradizione” è un concetto particolarmente complesso e in continua ridefinizione: tradizione non è tutto ciò che viene dal passato, è piuttosto il prodotto della selezione di quegli elementi che il presente ritiene adatti a parlare del passato (Lenclud, 1987). Sembra configurarsi quindi come un “punto di vista”, un modo di intendere e valutare il passato, quel passato che una comunità usa nel presente per costruire la propria identità.

E se tradizione e tradizionale sono termini che rientrano nel linguaggio usuale, comune, perché usati – abusati? – in particolare per indicare la genuinità di prodotti tipici piuttosto che l'autenticità di pratiche rituali o l'incontaminatazza di mete turistiche, è perché «l'insorgenza della tradizione» è diventata «un fenomeno culturale di vaste proporzioni e di rilevanti interessi, snodo importante per spiegare alcuni tratti essenziali della società attuale» (Grimaldi, 1999, p. 7). Tutto ciò è ben visibile nei due più importanti veicoli attraverso i quali si stanno esprimendo negli ultimi anni i fenomeni di rivitalizzazione e di riproposta di elementi della tradizione comunitaria: la festa e il museo locale, nei quali si intrecciano e si ritrovano rapporti comunitari e familiari passati, senso di appartenenza, radici, affetti, memorie e ricordi.

Ma non solo: la raccolta, la tutela, l'esposizione delle testimonianze materiali e la rappresentazione del patrimonio immateriale del passato di una comunità sono una sorta di marchio di qualità del territorio, un punto di forza per attrarre risorse, turistiche e finanziarie; senza dubbio i tratti culturali che riconosciamo come tradizionali sono ingredienti sostanziali dello sviluppo di un territorio, perché instillano nuova vitalità alle comunità locali e sono in grado di attrarre dei flussi di visitatori e di turisti, spesso anche da lontano.

Nella festa e nel museo la comunità manifesta la propria specificità culturale: e se la festa ha indubbiamente un ruolo di primo piano nel promuovere la coesione interna della comunità, solo la creazione di un museo sembra sancire il riconoscimento di una comune identità: il museo istituzionalizza la festa che è effimera, volatile, esiste solo se rappresentata. L'osservazione etnografica e le testimonianze orali raccolte in anni di lavoro sul campo hanno evidenziato che la comunità locale impegnata nella riproposta di una festa tradizionale in molti casi, a distanza di qualche anno, ha promosso la nascita di un museo. Non sembra invece possibile affermare il contrario: la collettività coinvolta nella creazione e nell'allestimento di un museo etnografico solitamente non investe nella rivitalizzazione di una festa in grado di proporsi sul mercato del turismo e del tempo libero, promuovendo al contempo i prodotti locali⁴.

Perché dove c'è una festa tradizionale spesso viene allestito un museo e non viceversa? Se consideriamo il caso di musei piemontesi troviamo significativi esempi dell'importante ruolo attivo dei promotori nella ricerca di rapporti con enti e istituzioni esterni, nella richiesta di finanziamenti, del ricorso a consulenze scientifiche qualificate: queste istituzioni offrono l'immagine di una cultura contadina aperta allo scambio con quella colta e di impegno efficiente (Bravo, 2005). Forse proprio questo faticoso impegno degli organizzatori locali nella ricerca di contatti e di dialogo con l'università, con singoli studiosi, con il Ministero e le Soprintendenze completa ed esaurisce l'iniziale spinta ideale al recupero e alla tutela delle loro tradizioni.

La festa, più di altri segni sociali, sembra esprimere al meglio la continuità, il radicamento ai valori tradizionali; inoltre, come mostrano alcuni contributi contenuti in questo volume, in particolare quelli di Roberta Zanini

⁴ Ovviamente in alcune località la rivitalizzazione della tradizione e del particolarismo locale si è espressa contemporaneamente e congiuntamente nella festa e nel museo. Per il Piemonte valga l'esempio di Magliano Alfieri (CN), dove l'attivismo e l'operosità del Gruppo Spontaneo ha ricostruito il calendario festivo rivitalizzando alcune cerimonie cadute in disuso, ricomposto il repertorio del canto popolare, raccolto reperti esposti poi nel Museo di Arti e Tradizioni Popolari (Bonato, 2006).

e di Giulia Fassio e Matteo Minetti, serve a rinsaldare ma anche a far emergere i confini sociali. La festa permette infatti alla comunità di costituirsi, produce occasionalmente un temporaneo aggregarsi della popolazione locale: si viene a creare infatti un momento di socializzazione e di solidarietà che rafforza le relazioni sociali; ci sono poi casi in cui alcune comunità si formano temporaneamente, proprio e quasi solo per la celebrazione di un evento (Bonato, 2006). Ma l'organizzazione della festa può anche evidenziare contrasti, rivalità, spesso una sana e simpatica rivalità piuttosto che animosità, come ho avuto modo di documentare a Casal Cermelli (AL) in occasione della questua delle uova (Bonato, 2009) o come si manifesta nelle località in cui si svolgono palii o giostre che vedono contrapporsi borgate, quartieri, frazioni: si pensi ad esempio al palio di Siena o a quello di Asti. In alcuni casi la differenziazione è messa in evidenza dalla formazione di una nuova *leadership* locale, come è successo per la riproposta della Passione a Belvedere Langhe, dove Luigi Barroero, ritornato al paese d'origine dopo aver maturato una lunga esperienza all'esterno, si è contrapposto alla guida tradizionale del parroco. Questa sacra rappresentazione «che pure era riuscita a mobilitare molte energie, è stata interrotta nel 1991 dopo un aspro dissidio tra gli oppositori, di cui fa parte il parroco, che non vede di buon occhio la sottrazione di una parte del suo controllo sul sacro, e probabilmente i prolungati rapporti e l'attività in comune tra donne e uomini che esige la sua realizzazione, e i suoi organizzatori laici» (Bravo, 2013, p. 153). Un accenno meritano anche i contrasti che sorgono per la distribuzione delle risorse perché le sovvenzioni e i contributi non sono più elargiti – totalmente o in parte – dalla comunità, ma deliberati dalle pubbliche istituzioni; una comunità infatti ha limitate possibilità economiche di organizzare una festa autonomamente.

Per promuovere e tutelare il proprio passato la comunità sempre più spesso si affida a rievocazioni storiche, cioè a rappresentazioni in costume di fatti realmente accaduti o a ricostruzioni di uno spaccato di vita reale in un preciso periodo storico. Si impegna quindi nella confezione dei costumi, nella riproduzione delle armi, nella riproposta della gastronomia d'epoca e nella ricostruzione architettonico-decorativa, affinché il visitatore abbia la sensazione di trovarsi in un borgo del passato. L'utilizzo selettivo della storia, la commistione di vecchio e nuovo, di reale e fasullo diventano lo strumento attraverso il quale la popolazione locale conserva e fa conoscere le proprie tradizioni, il proprio passato. In questo senso la rievocazione storica non sembra essere essa stessa un museo? Se consideriamo che la struttura museale si fonda su quattro elementi, «la collezione, il pubblico che la fruisce, il personale che la organizza e la sede che la ospita» (Marini Clarelli, 2007, p. 32), potrebbe essere lecito affermare che la rievocazione storica è

un museo perché li possiede tutti; e così forse è per ogni festa tradizionale. È vero che nelle rievocazioni manca una memoria diretta dell'evento rappresentato e, per questo, vengono per lo più considerate all'esterno feste inventate a scopi turistici: ma questa invenzione – presunta o reale che sia – deve essere letta in termini di tutela e salvaguardia del patrimonio locale. Le rievocazioni storiche sono un potenziale patrimonio delle comunità che può essere riconosciuto dalle istituzioni e sostenuto da finanziamenti di vari enti, come succede per i musei.

Quindi lo studio di quella che chiamiamo “tradizione” include i processi sociali attraverso i quali una tradizione viene modellata. Ma non solo: accanto a quella relativa ai fenomeni di riproposta e rivitalizzazione, si pone l'analisi di tutti quei processi di creazione e invenzione di tradizioni che appaiono con regolarità. In particolare, è a partire da *The Invention of Tradition* di Hobsbawm e Ranger (1983) – che abbiamo iniziato ad indagare la natura “costruita” dei fatti festivi e cerimoniali. Le “tradizioni inventate” sono tutte quelle pratiche, regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, dotate di una natura rituale o simbolica, il cui scopo principale è fissare saldamente credenze, valori e comportamenti ripetitivi. Questa espressione include sia le tradizioni effettivamente inventate sia quelle pratiche consolidate in maniera meno facilmente ricostruibile.

Non è irrilevante ora considerare che la nozione di “tradizioni inventate” presuppone che esistano tradizioni non inventate, cioè *vero* folklore. Senza entrare nel merito di ciò che può/deve essere considerato – e in che modo – vero, autentico o meno, e tralasciando il fatto che l'inautenticità è per lo più connessa con l'innovazione, l'invenzione, la commerciabilità, una tradizione, vera o falsa che sia, merita di essere studiata per le sue implicazioni sociali: analizzata nel quadro del contesto in cui è attiva consente agli studiosi di individuarne promotori e protagonisti, la costruzione dei diversi elementi di cultura e di specifici vincoli di comunità, il rapporto tra i centri di potere, e di verificarne la presa sociale. Gli antropologi riconoscono che nella tradizione c'è sempre, comunque, un po' di invenzione⁵ – che assume significati diversi in relazione a specifici contesti storici e socio-culturali – e attraverso l'osservazione etnografica hanno potuto verificare che le “tradizioni inventate” possono funzionare bene, forse anche meglio di quelle provate dall'uso sociale. Consideriamo poi che il fenomeno della riproposta implica necessariamente intenzionalità e non trasmissione diretta, è frutto di

⁵ Linnekin (1983, p. 241) afferma anzi che la tradizione, «essendo un prodotto storico e situazionale, è per forza di cose inventata».

una progettualità elaborata: la “messa in scena” della tradizione permette ai locali non solo di perpetuare usi e pratiche di un tempo ma di manifestare la loro appartenenza alla comunità; non è quindi il passato ad essere rappresentato ma la comunità stessa, che si ricompone attraverso le iniziative che vanno nella direzione della tutela e conservazione.

Certo a distanza di trent’anni dalla sua elaborazione la nozione di “invenzione della tradizione” andrebbe ripensata perché all’interno di questo processo si sviluppano dialettiche complesse, interrogativi riguardanti, ad esempio, il mutamento dei rapporti sociali, la rivendicazione di identità etnica, le politiche locali del patrimonio e le dinamiche di negoziazione: non è un fenomeno semplicemente riducibile alla ricostruzione di un evento (Bonato, 2006). Si evidenziano legami tra vecchio e nuovo, cogliamo un interagire di elementi del vecchio con il nuovo, elementi della tradizione si collegano a quelli della modernità. Sarebbe allora opportuno, come suggerisce James Clifford, usare il linguaggio dell’articolazione della tradizione⁶ piuttosto che quello dell’invenzione: «articolazione è il connettere e disconnettere politico, il collegare e scollegare gli elementi – la concezione secondo la quale ciascun insieme socio-culturale che si presenta a noi come un nucleo intero è in realtà una sequenza di connessioni e di sconnessioni storiche. Articolazioni e disarticolazioni sono processi costanti nella formazione e ri-formazione delle culture» (Clifford, 2004, p.50).

Il passato è una costruzione: lo selezioniamo e lo riorganizziamo in base ai nostri progetti e interessi; è un’immagine che elaboriamo a seconda di esigenze e mode. Questo fluire circolare di passato e presente suggerisce che la persistenza, la continuità, la vitalità sono possibili se si introducono delle innovazioni, delle variazioni: già Cocchiara (1971, p. 25) scriveva che l’esistenza della tradizione «è un continuo morire per un eterno rivivere». La tradizione appare così come un linguaggio, quello con il quale il presente ci parla di sé, con il quale le comunità che affermano di assicurarla, di sostenerla, si presentano all’esterno e la promuovono. La tradizione è dunque un prodotto del presente e si “alimenta” di modernità: anzi, fra tradizione e modernità c’è una compenetrazione scambievolmente di vari elementi, tanto che la ripresa della tradizione è in parte consentita e stimolata dalla modernità, è anche un mezzo per muoversi attraverso (Bravo, 2005) ed è veicolata spesso attraverso la tecnologia, che offre l’opportunità – pare sempre più amplificata – di elaborare nuovi e ancora più efficaci sistemi per valorizzare il patrimonio locale, consentendone in tal modo una fruizione più ampia.

⁶ Il concetto di articolazione si deve agli studi culturali britannici, in particolare all’opera di Stuart Hall che ha ripreso le teorie gramsciane.

In particolare le tecnologie informatiche trovano largo impiego nella gestione, tutela e valorizzazione del patrimonio culturale e una sempre maggiore applicazione nei settori della promozione e dello sviluppo del turismo culturale. L'impatto positivo sul territorio, oltre ad essere calcolato in termini economici in quanto tali pratiche creano risorse per lo sviluppo locale e aumentano progressivamente attività che generano occupazione e professionalità, riguarda – e torniamo su un punto già più volte toccato in questo saggio – la presa di coscienza del proprio patrimonio da parte della popolazione locale che diventa maggiormente vivace dal punto di vista culturale, stimolata dalla presenza e dalla richiesta dei visitatori e turisti. Le feste, ad esempio, tendono sempre più ad universalizzarsi, vengono organizzate con il supporto delle più recenti tecnologie della comunicazione e non sono prive di condizionamenti provenienti dai media.

I fenomeni di riproposta, invenzione e reinvenzione di elementi della tradizione popolare nel contesto della complessità nel nostro paese coinvolgono attivamente una molteplicità di attori sociali i quali non sono dei portatori ingenui che hanno acquisito quei tratti di cultura attraverso la tradizione orale o l'osservazione; ne possiedono invece piena consapevolezza e li hanno appresi intenzionalmente, ascoltando i racconti degli anziani della comunità, svolgendo ricerche in ambito antropologico, storico, musicale ecc.; spesso poi prendono parte a feste ed eventi al di fuori del loro paese allo scopo di imitare e far propri elementi già collaudati con successo in altre cerimonie e occasioni. Le diverse "comunità" si osservano e si copiano l'un l'altra: si stimolano reciprocamente navigando in rete, specchio dei modelli di comportamento e di valori attuali, consultando i molti siti di Pro loco, gruppi spontanei, associazioni – culturali e non – che sono, a pieno titolo, uno strumento di comunicazione e di auto rappresentazione: presentano e promuovono eventi, musei, luoghi di attrattiva turistica, specialità enogastronomiche, prodotti artigianali ecc. Le loro iniziative sono inoltre preannunciate su giornali e televisioni locali e sui siti di regioni, province e comuni. E se il fenomeno della rivitalizzazione delle tradizioni popolari inizialmente – seconda metà degli anni '60 del secolo scorso – privilegia la tutela, negli ultimi anni gli "organizzatori di cultura" hanno preso coscienza del fatto che loro iniziative, che ripropongono feste, momenti della vita comunitaria e del lavoro contadino e artigianale, attività domestiche, possono diventare una forma di comunicazione rivolta ai turisti – o comunque all'esterno della comunità locale, un'offerta turistica di supporto all'economia locale. Le tradizioni sono quindi inserite in un tessuto relazionale politico, sociale, economico al centro del quale emergono queste figure nuove che se ne fanno interpreti, sono anzi "imprenditori" delle tradizioni, rivitalizzando le quali determinano rilevanti trasformazioni socio-economiche nella comunità (Bonato, 2009).

Alla luce di questo *background*, nel quale nulla sembra essere lasciato al caso ma tutto è organizzato e pianificato con cura e attenzione, la tradizione è in continuo divenire e si costruisce non solo in senso metaforico ma anche concretamente, come ben documentano molti dei contributi contenuti in questo volume, con particolare evidenza forse quelli di Cavaglià e Varotto. I saperi e i saper fare che stiamo riscoprendo e tutelando non devono rimanere delle mere testimonianze del passato: in particolare le modalità del fare, che un tempo erano un patrimonio di tutti, come nota Cavaglià, possono diventare espressione di operatività e di nuove attività se si propongono come formazione. Ma a chi trasmettere queste conoscenze? Se in passato il processo di formazione aveva luogo solo oralmente e in senso *verticale*, dagli anziani ai bambini, tanto da possedere una dimensione temporale estremamente accentuata, oggi la trasmissione è *extrafamigliare* e si attua anche in senso *orizzontale*, coinvolgendo persone di età diverse, come i “nuovi abitanti” che riscoprono attuali vecchie professionalità – o addirittura, se è concesso il termine, in senso *obliquo*, da anziani detentori di saperi locali a giovani neo-abitanti che di queste tradizioni sono disposti, e spesso ansiosi, di farsi portatori. Se consideriamo ad esempio quell’architettura senza architetti trattata da Cavaglià, cioè l’architettura vernacolare su cui scrive Naretto, scopriamo validi suggerimenti per condurre le sfide attuali⁷: essa ha infatti prodotto edifici e strutture abitative sfruttando in maniera intelligente le risorse disponibili, adattandoli e modellandoli in base alle caratteristiche dell’ambiente, prestando attenzione alla vita sociale e culturale del luogo. Ed è *in loco* che deve avvenire la trasmissione di saperi e tecnologie, in modo che la comunità possa recuperarli e tramandarli al futuro. Si tratta di una forma di “restituzione”, se si vuole usare un termine che, a nostro parere, mal esprime un concetto relativo al fondamentale rapporto tra la comunità e i ricercatori e che sembra connotare l’atto conclusivo di tale relazione. La restituzione non è peraltro una pratica nuova, per cui, eventualmente, si potrebbe parlare di nuove forme di restituzione: si restituiscono i prodotti della propria ricerca sotto forma di pubblicazioni, testi di conferenze, materiale video ecc. Molti studiosi in passato non hanno mancato di rendere partecipi i locali degli esiti del proprio lavoro sul campo: e si è sempre trattato di un atto che era anche una sorta di trasmissione che infondeva nella comunità consapevolezza del proprio patrimonio. Ma c’è di più. Il termine “restituzione” sembra rinviare a due soggetti separati e non interagenti, uno attivo e uno passivo; in realtà

⁷ Ad esempio quelle relative all’efficienza energetica, alle modifiche del paesaggio, ai cambiamenti del clima ecc.

tra la popolazione locale e il ricercatore ci sono momenti di collaborazione e di elaborazione comune che, come suggeriscono Adriano Favole e Valentina Porcellana, potremmo identificare con l'espressione "co-costruzione", la quale rimanda ad un rapporto collaborativo e di scambio.

L'accento posto soprattutto dagli architetti presenti al convegno sul concetto di *costruzione* in senso prima di tutto materiale – con il legno e con la pietra – ma inscindibilmente connesso con un non meno importante senso culturale di costruzione di una tradizione fatta di saperi e saper fare, ci ha portati a dare particolare rilievo a questo termine, che nel volume (come si vede sin dall'indice) si aggiunge e in qualche modo supera e sintetizza quelle che erano state le parole chiave proposte per il convegno. Per costruire – costruire insieme, "co-costruire" – è infatti necessario innanzitutto *studiare* la cultura alpina, non solo con strumenti ma anche in modi che non possono essere quelli dei pionieri dell'antropologia alpina. Questi modi di studiare non possono essere contrassegnati da rapporti *asimmetrici* tra antropologi e popolazioni locali: da una parte gli antropologi unici detentori di competenze che autorizzano a parlare, con i locali che possono al più sperare di vedersi *restituite* briciole di questo sapere accademico; oppure, all'opposto, locali (ma chi esattamente?) che si ritengono unici proprietari di un sapere inteso come proprietà privata, e che quindi gli antropologi non hanno il diritto di raccogliere sul campo. Come indicano, seppure in maniere diverse, tanto Kezich quanto Favole nei loro interventi, sarebbe dannoso per tutti – per gli antropologi e per i locali – se l'antropologia abdicasse del tutto al suo statuto di disciplina in grado di accedere, ad esempio attraverso indagini comparative di ampio raggio, a conoscenze e interpretazioni che trascendono l'orizzonte locale e che possono essere trasmesse alle comunità locali. Ma è opportuno che lo studio prenda le forme, come suggerisce ancora Favole, di uno *scambio*, dunque un rapporto che non solo si colloca su un piano egualitario ma implica una dialettica e un movimento. Come si è più volte detto in questo saggio introduttivo, e come mostrano praticamente tutti i saggi raccolti in questo volume, la tradizione è per sua stessa natura in continuo movimento, mutamento, rinnovamento: talvolta con ritmi lenti, altre volte con rapide accelerazioni, ma rimane sempre un sito in costruzione.

Riferimenti bibliografici

- Aime M., Allovio S. e Viazzo P.P. (2001), *Sapersi muovere. I pastori transumanti di Roaschia*, Roma, Meltemi.
- Albera D. (1982), *I giovani e il matrimonio in una vallata alpina*, Tesi di laurea, Università di Torino.

- Albera D. (2011), *Au fil des générations. Terre, pouvoir et parenté dans l'Europe alpine (XIV^e-XX^e siècles*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- Bender O. e Kanitscheider S. (2012), *New Immigration into the European Alps: Emerging Research Issues*, "Mountain Research and Development", 32, pp. 235-241.
- Bertorello A.R e Cavaglià G. (a cura di) (2013), *Immagini, parole, architettura. Frammenti di conoscenze e esperienze della cultura walser a Formazza*, Trofarello, Stamperia Artistica Nazionale.
- Bonato L. (2006), *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Milano, FrancoAngeli.
- Bonato L. (2009), *Portatori e imprenditori di cultura per una lettura 'a memoria' del territorio*, in Bonato L. (a cura di), *Portatori di cultura, costruttori di memorie*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp.1-30.
- Bonato L. e Viazzo P.P. (a cura di) (2013a), *Culture di confine. Ritualità, saperi e saper fare in Val d'Ossola e in Valsesia*, Savigliano, L'Artistica Editrice.
- Bonato L. e Viazzo P.P. (a cura di) (2013b), *Catalogare, inventariare, valorizzare. Il patrimonio immateriale delle valli ossolane e della Valsesia*, Trofarello, Stamperia Artistica Nazionale.
- Bravo G.L. (2005), *La complessità della tradizione. Festa, museo e ricerca antropologica*, Milano, FrancoAngeli.
- Bravo G.L. (2013), *Italiani all'alba del nuovo millennio*, Milano, FrancoAngeli.
- Burns R.K (1959), *France's Highest Village: Saint Véran*, "National Geographic", 115, pp. 571-588.
- Burns R.K. (1961), *The Ecological Basis of French Alpine Peasant Communities in the Dauphiné*, "Anthropological Quarterly", 34, pp. 19-35.
- Burns R.K (1963), *The Circum-Alpine Area: A Preliminary View*, "Anthropological Quarterly", 36, pp. 130-155.
- Camanni E. (2002), *La nuova vita delle Alpi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford J. (2004), *Ai margini dell'antropologia*, Roma, Meltemi
- Cocchiara G. (1971), *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri.
- Dematteis G. (a cura di) (2011), *Montanari per scelta. Indizi di rinascita nella montagna piemontese*, Milano, FrancoAngeli.
- Destro A. (1984), *L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici di una comunità delle Alpi Marittime*, Milano, Franco Angeli.
- Fassio G., Glielmi A., Zanini R. e Zola L. (2013), *Dal sito etnografico al sito internet: metodi etnografici nello studio dei beni culturali immateriali*, in Bonato L. e Viazzo P.P. (a cura di), *Culture di confine. Ritualità, saperi e saper fare in Val d'Ossola e in Valsesia*, Savigliano, L'Artistica Editrice, pp. 31-62.
- Grimaldi P. (1999), *Fatti inattuali, esiti attuali*, Prefazione a Cuisenier J., *Manuale di tradizioni popolari*, Roma, Meltemi, pp. 7-14.
- Hertz R. (1913), *Saint Besse. Étude d'un culte alpestre*, « "Revue de l'histoire des religions", 67, pp. 115-180.
- Hobsbawm E. e Ranger T. (a cura di) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lenclud G. (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était. Sur les notions de tradi-*

- tion et de société traditionnelle en ethnologie*, "Terrain", n. 9, pp. 110-123.
- Linnekin J. (1983), *Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity*, "American Ethnologist", 10, pp. 241-252.
- Marini Clarelli M.V. (2007), *Che cos'è un museo*, Carocci, Roma.
- Netting R.M. (1981), *Balancing on an Alp. Ecological Change and continuity in a Swiss mountain community*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Porcellana V. (2009), *Antropologia alpina. Gli apporti scientifici della scuola torinese*, in AA.VV., *Le rocce della scoperta. Momenti e problemi di storia della scienza nelle Alpi occidentali*, Genova, Glauco Brigati Editore, pp. 39-48.
- Said E. (1978), *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York, Random House.
- Sibilla P. (1974), *La Badoche come rappresentazione rituale. Note antropologiche su un complesso culturale valdostano*, "Lares", nn. 2-3-4, pp. 182-188.
- Sibilla P. (1980), *Una comunità walser delle Alpi. Strutture tradizionali e processi culturali*, Firenze Olschki.
- Varotto M. e Castiglioni B. (a cura di) (2012), *Di chi sono le Alpi? Appartenenze politiche, economiche e culturali nel mondo alpino contemporaneo / Whose Alps are These? Governance, Ownership and Belongings in Contemporary Alpine Regions*, Padova, Padova University Press.
- Viazzo P.P. (1989), *Upland Communities. Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press (ed. it. *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 1990).
- Viazzo P.P. (2001), *Comunità alpine e gli esiti del "paradigma revisionista"*, Postfazione a Id., *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, 2ª ed. accresciuta, Roma, Carocci, pp. 339-356.
- Viazzo P.P. (2003), *Uno sguardo da vicino. L'antropologia alpina tra esotismo e domesticità*, in Scarduelli P. (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Roma, Meltemi, pp. 163-181.
- Viazzo, P.P. (2012a), *Demographic Change in the Alpine Space: Key Challenges for the Future*", in Maurer O e Wyrzens H.K. (a cura di), *Demographic Challenges in the Alpine Space: The Search for Transnational Answers*, Bolzano/Bozen, Freie Universität Bozen, pp. 25-32.
- Viazzo, P.P. (2012b), *Paradossi alpini, vecchi e nuovi: ripensare il rapporto tra demografia e mutamento culturale*, in Varotto M. e Castiglioni B. (a cura di), *Di chi sono le Alpi? Appartenenze politiche, economiche e culturali nel mondo alpino contemporaneo*, Padova, Padova University Press, pp. 185-195.
- Viazzo P.P. e Bodo M. (1980), *Emigrazione e immigrazione ad Alagna, 1618-1848*, "Wir Walser. Halbjahresschrift für Walsertum", 18, n. 2, pp. 9-15,
- Zanini R. (2010) *Per un'antropologia del "ripopolamento alpino"*, in Corrado F. e Porcellana V. (a cura di), *Alpi e ricerca. Proposte e progetti per i territori alpini*, Milano, FrancoAngeli, pp. 122-132.